

Der Substanzbegriff bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie.

Von C. Ludewig S. J. in Kalksburg.

Es zeigt die Geschichte der Philosophie, dass von jeher der Substanzbegriff eines der Hauptprobleme philosophischer Forschung war. Die Auffassung des substantiellen Seins entscheidet über die ganze Richtung der Philosophie. Darum erklärt Aristoteles bereits diesen Punkt für den wichtigsten, ja fast einzigen Gegenstand der Metaphysik:

„Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τις ἡ οὐσία. Τοῦτο οἱ μὲν ἐν εἶναι φασιν, οἱ δὲ πλείω ἢ ἐν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα, οἱ δὲ ἄπειρα. Διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν.“¹⁾

So konnten auch in der Neuzeit weder Descartes noch Locke noch Kant umhin, auf die Lehre von der Substanz ihr besonderes Augenmerk zu richten, mochten sie auch von höchst verschiedenen Standpunkten ausgehen und zu höchst verschiedenen Resultaten gelangen. Während nämlich Locke, der Begründer des Empirismus und der insularen philosophischen Strömung, zwar einen Träger der verschiedenen Erscheinungen („sensations and reflections“) annimmt, im Uebrigen aber denselben als ein Unbekanntes, Nicht-Erkennbares hinstellt, gerade so, wie nach ihm Kant das „Ding an sich“, sehen wir bei Cartesius, von dem die continentale Strömung des Rationalismus sich herleitet, dass er nicht bloss den Begriff der Substanz genau fixirt, sondern auch die „dreifache“ Substanz und deren „Attribut“ einer genauen Untersuchung unterzieht.

¹⁾ Metaph. VI. 1. (edit. Teubn.)

Unsere gegenwärtige Aufgabe soll es sein, auf diese Theorie des Cartesius etwas näher uns einzulassen, und wir wollen dabei den Zusammenhang berücksichtigen, in welchem er mit der Vorzeit steht, und zugleich auf den Einfluss hinweisen, den er auf die neuere Philosophie geübt hat.

Wir beginnen unsere Untersuchung zur grösseren Klarheit und Vollständigkeit mit dem Verhältniss, in welchem Cartesius zur scholastischen Philosophie stand. Denn obgleich er die Absicht hatte, radical mit der Vorzeit zu brechen und ganz neue Wege in der Philosophie zu wandeln, und obgleich er es auch versuchte, nicht nur ein neues Fundament zu legen, sondern auch die einzelnen Probleme in einer neuen Weise zu lösen, so lässt sich doch leicht begreifen, dass er mit der alten Schule noch immer in mancherlei Verbindung bleiben musste, sei es in der Terminologie, sei es in der Lehre selbst. So ist es gekommen, dass er einerseits Freunde und Anhänger gefunden und noch findet, die ihn mit der Vorzeit in Einklang zu bringen sich bemühen, während andererseits eine ganze Reihe von Systemen der Neuzeit im Gegensatz zur Scholastik auf Cartesius als ihren ersten Urheber zurückweist. „Die meisten seiner Gedanken waren nicht so neu, wie seine Anhänger gewöhnlich glaubten; sie waren selbst seiner Zeit nicht unbekannt. Seinen Grundsatz: Ich denke, also bin ich, hat man ihm im Augustinus, seinen ontologischen Beweis im Anselmus nachgewiesen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er diese Lehren, sowie manche scholastische Unterscheidungen aus seinem philosophischen Unterrichte zu La Flèche, — (wo er Schüler der Jesuiten war) — oder aus anderen Erinnerungen hatte.“¹⁾ Diesen Zusammenhang mit der Scholastik finden wir bei ihm theilweise auch in seiner Substanz-Theorie. Um seine diesbezügliche Stellung besser würdigen zu können, wollen wir kurz den scholastischen Substanzbegriff vorausschicken.

I. Die Lehre der Scholastik.

1. Sowohl die äussere als besonders die innere Erfahrung führt nach der Lehre der scholastischen Philosophie bei einiger Reflexion gar bald zur Erkenntniss der Substanz, wenigstens in ihrer relativen Bedeutung für die Accidentien.

¹⁾ Bitter, Gesch. der neuer. Philos. V. 1.

a) Denn was zunächst die innere Erfahrung betrifft, so bezeugt das Selbstbewusstsein untrüglich, dass Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Strebungen in uns in stetem Wechsel sich befinden, und dass bei fortwährendem Kommen und Gehen der Vorstellungen eine Seelenstimmung der anderen folgt.

Dasselbe Selbstbewusstsein bezeugt uns aber auch ein bleibendes Subject aller dieser vorübergehenden Innenzustände, welches jenen Wechsel an sich erfährt und jenen Strom der Veränderungen am eigenen Ich vorüberfluthen sieht und dabei immer dasselbe bleibt. Dieser Träger, dieses bleibende Subject jener wandelbaren Innenzustände ist die Substanz (*ὑποκείμενον* — substare); die wandelbaren Zustände treten als nähere Bestimmung zur Substanz hinzu (*accidens* — *συμβεβηκός*) und werden von der Substanz getragen und könnten ohne diese Basis nicht sein.

Wohl kann die Seelensubstanz ohne diesen oder jenen psychischen Act, sei es nun Vorstellen oder Streben, ohne diese oder jene accidentelle Bestimmung, wenn auch nicht ohne jede, existiren; aber der psychische Act kann nicht sein ohne eine Substanz, er erfordert ein Subject, dessen Act er ist und von dem er getragen wird, und kann ohne Träger (Substanz) nicht existiren.

Darnach ergibt sich also der erste noch unvollkommene, relative Substanzbegriff, insofern er der unmittelbaren inneren Erfahrung entstammt: Die Substanz ist der Träger der zufälligen (accidentellen) Bestimmungen (*subiectum inhaesionis*); das *Accidens* inhäriert der Substanz als deren nähere Bestimmung (*ens inhaerens in subiecto*).

b) Zu demselben Resultate führt auch die äussere Erfahrung. Denn auch die äusseren Sinne zeigen uns an den Dingen einen steten Wechsel in Gestalt, Farbe, Lage, Bewegung, Temperatur u. s. w., und wir sind genöthigt, ein diesen Veränderungen zu Grunde liegendes Sein zu denken, welches dasselbe bleibt und an sich die verschiedenen Veränderungen erfährt, d. h. deren Träger ist. Das Wachs, welches unter dem Drucke der Hand bald runde, bald längliche Form annimmt, ist und bleibt dasselbe Wachs der Substanz nach, trotz aller accidenteller Verschiedenheit.

Dies tritt um so klarer in jenen Phänomenen zu Tage, welche sowohl dem äusseren wie inneren Sinne zugänglich sind. Innere und äussere Erfahrung bezeugen an unserer Hand eine Veränderung, wenn wir sie schliessen resp. öffnen; und doch ist es eine und

dieselbe Hand, ob sie geöffnet oder geschlossen sei, ob sie ruhe oder sich bewege. Es gibt hier also ein bleibendes Subject, die Substanz, welche die Basis der hinzutretenden Bestimmungen ist.

Die Theorie der Scholastik lässt sich daher hinsichtlich der Entstehung unseres ersten noch unvollkommenen Substanzbegriffes in die Worte fassen: Da unsere Erkenntnis von den Erscheinungen beginnt, so finden wir die Substanz zunächst als das jenen zu Grunde liegende Subject.

2. Dieser erste, noch unvollständige Begriff erhält nun durch genauere Betrachtung der Sache eine weitere, tiefere Ausbildung. Denn obige Auffassung enthält eigentlich nur ein relatives Moment, hinsichtlich der Accidentien. Doch es fragt sich, was die Substanz in sich selbst sei (*notio absoluta*).

Franz Suarez, ein älterer Zeitgenosse von Cartesius, schreibt: „In nomine substantiae duae rationes indicantur: una est absoluta, scilicet essendi in se ac per se, quam nos propter eius simplicitatem per negationem essendi in subiecto declaramus; alia est quasi respectiva sustentandi accidentia. Et haec quidem videtur prima nominis etymologia, si eius impositionem, quae ex cognitione nostra procedit, spectemus. Nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae, et per habitudinem substandi eam primo concipimus . . . Altera vero conditio seu ratio est simpliciter prior, imo ex se sufficiens ad rationem substantiae sine posteriori. Unde in Deo perfectissime ratio substantiae reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substat.“¹⁾

Die Substanz ist demnach, absolut und in sich aufgefasst, ein Sein, das in sich und für sich ist (*ens in se et per se*). Es bedarf nämlich die Substanz keines Trägers (*subiectum*), um zu sein, wie das *Accidens*, welches darum ein *ens in alio* heisst.

Ist also das In-sich-sein das eigentliche Wesen der Substanz, so lässt sich dies doch auch zur grösseren Klarheit durch negative Ausdrücke wiedergeben, nämlich: „ens non indigens subiecto, cui inhaereat“, ein Sein, das keines Subjectes bedarf, an dem es hafte. Diese Definition gilt auch von jenem substantiellen Sein, das in Wirklichkeit niemals Träger von Accidentien ist und auch nicht sein kann, nämlich von dem göttlichen Sein, welches im vollsten Sinne eine Substanz, ein Sein in sich ist, ohne jedoch Träger accidenteller Bestimmungen zu sein (*subiectum inhaesionis*).

¹⁾ Metaph. Disp. 33. Sect. 1. 2, c.

Wenn es also auch wahr ist, dass wir zur Erkenntnis der Substanz durch die Erscheinungen und Accidentien gelangen, da ja all unser Erkennen mit den Erscheinungen beginnt, so ist doch auch evident, dass jenes den Erscheinungen zu Grunde liegende Subject nicht wieder von einem anderen Sein getragen werden kann, sondern dass es hier ein Sein geben muss, das in sich und für sich besteht: Dies ist die Substanz. Nur dadurch ist dieselbe Träger von Bestimmungen, dass sie selber nicht als *Accidens* getragen wird, also ohne Subject, nicht in einem andern, sondern in sich ist. Dies ist daher das vorzüglichste Merkmal der Substanz: Nicht getragen zu werden, sondern in sich und durch sich zu sein, mag nun dieselbe noch weiter Träger von Bestimmungen sein oder nicht (*fundamentum accidentium*).

Darnach lautet die Definition der Substanz: „ens in se et per se“, d. h. „non indigens subiecto, cui inhaereat“, im Gegensatz zum *Accidens*: „ens in alio“, d. h. „ens indigens subiecto, cui inhaereat.“ So der hl. Thomas: „Substantia, quae est subiectum, duo habet propria, quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere quasi in se et non in alio existens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus, sustentans ipsa.“¹⁾

Die Scholastik war in ihrer Theorie dem Aristoteles gefolgt; dieser aber fügte der ontologischen Bestimmung der Substanz noch eine logische hinzu, nämlich die der Aussage, woraus sich der Unterschied zwischen der ersten (*πρώτη*) und der zweiten (*δεύτερα*) Substanz ergibt.

Die erste Substanz ist die individuelle, welche nicht blos Träger der Accidentien ist (*subiectum inhaesionis* — *ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*), sondern auch Subject ist, von dem etwas ausgesagt wird (*subiectum praedicationis* — *καθ' ὑποκειμένον λέγεσθαι*), während sie selbst von einem andern nicht ausgesagt werden kann.

Die zweite oder allgemeine Substanz dagegen kann von der ersten ausgesagt werden; sie existirt als solche in Wirklichkeit nicht, sondern nur in den Einzelsubstanzen, doch nicht als deren *Accidens*, sondern als deren Wesen. Der ersten Substanz kommt darum das *substare* (*ὑποκείσθαι*) im doppelten Sinne zu, und sie ist das letzte Subject, (*ὑποκείμενον ἔσχατον*), in dem alles ist, und von dem alles andere ausgesagt wird, ohne selbst wieder von anderem ausgesagt

¹⁾ Quaest. disp. De pot. qu. 9. a. 1. in corp.

werden zu können: „*Συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μὴ ἐστὶ κατ' ἄλλον λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἢ τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἢ μορφῇ καὶ τὸ εἶδος.*“¹⁾)

Kurz gibt der hl. Thomas den Unterschied an: „Differt substantia particularis ab universali, primo quidem quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori, sicut universalis; secundo quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis, quae per se subsistit, tertio quia substantia universalis est in multis, non autem singularis.“²⁾)

Weiteres über die scholastischen Lehren von der Substanz vor auszuschicken, ist nicht nothwendig, zumal da sich späterhin oft genug die Gelegenheit von selbst bietet, an die scholastische Ansicht bei den verschiedensten Punkten wieder anzuknüpfen.

II. Die Lehre des Cartesius.

Nachdem wir in Kürze die Theorie der alten Schule uns vor Augen geführt, gehen wir nun zu Cartesius selbst über, und es wird sich zeigen, wie derselbe, obgleich es seine Absicht war, jede Anknüpfung mit der Vorzeit abzuweisen, dies nicht vollends vermochte, aber doch in ganz neue Bahnen einlenkte, aus denen die neuere Philosophie bisher sich nicht herausfand. Man wäre daher fast versucht zu sagen: Das Wahre, was er hat, ist nicht so neu; das Neue, was er hat, ist grossentheils nicht wahr. Sogleich nach Aufstellung seines Fundamentalsatzes: Cogito, ergo sum, führt ihn seine Betrachtung zur Auffassung der Substanz der Seele, nicht allein, insofern diese eine Substanz, sondern auch eine vom Körper durchaus verschiedene Substanz ist.

1. Dasein der Substanz.

„Je pense, donc je suis, — la première conclusion et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre. — Il me semble aussi, que ce principe est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, qu'elle est une substance distincte du corps.“³⁾) Wir wollen hier nicht

¹⁾ Metaph. IV. 8. (ed. Teubn.)

²⁾ In Met. lib. 5. lect. 10.

³⁾ Princ. de Philos. p. 1. n. 8. (Oeuvres de Descartes, publiées par Vict. Cousin. Paris 1824.)

weiter untersuchen, mit welchem Rechte Cartesius unmittelbar nach seinem ‚Cogito, ergo sum‘ auf die Substanz der Seele schliesst, und ob nicht so manche Voraussetzungen, denen er doch entsagt hatte, sich trotzdem „voreilig“ — wie Ritter sagt —, und als zurückgesetzte Gedanken wieder aufdrängten, z. B. der Begriff des Ich, der Seele, der geistigen Natur des Denkens: „pour être nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre semblable chose, que l'on peut attribuer au corps“;¹⁾ — worauf es uns hier ankommt, ist die Art und Weise, wie er die Existenz der Substanz — ganz in Uebereinstimmung mit der Vorzeit — begründet. Die Qualitäten, die wir wahrnehmen, müssen an irgend etwas haften, wovon sie abhängen, und dies ist die Substanz. In diesem Beweise des Cartesius finden wir denselben Gedanken noch in einer anderen, frappanten und ihm eigenthümlichen Form. Jene Eigenschaften, — so wiederholt er nämlich mehrfach — seien nicht Proprietäten des Nichts, da das Nichts keine Eigenschaften haben könne; also seien es die Eigenschaften einer Substanz.

„Nous remarquerons, qu'il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés, qui lui appartiennent et qu'on nous en apercevons quelques unes, il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dependent.“²⁾ In derselben Weise, wie Suarez unsere Kenntniss der Substanz von der Erkenntniss der Erscheinungen abhängig machte, in gleicher Weise führt auch Cartesius unser Wissen von der Substanz sowohl ihrer Existenz als ihrem Wesen nach darauf zurück, dass sie von uns in ihren Erscheinungen betrachtet werde; dazu aber sei nöthig, dass dieselbe Attribute besitze, welche von uns erkannt würden; wo uns solche Erscheinungen entgegengetreten, schliessen wir, diese seien das Attribut einer Substanz, die folglich existire, denn das Nichts könne weder Attribute noch Qualitäten haben. „Lorsqu'il est question de savoir, si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est à dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez, qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions: car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée, il faut outre cela, qu'elle ait quelques attributs, que nous puissions remarquer; et il n'y a aucun qui

¹⁾ Princ. de Philos. p. 1. n. 8. (wie Seite 162).

²⁾ ib. n. 11.

ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est, que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni qualités ou propriétés; c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure, qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe.¹⁾

Kurz fasst Descartes sowohl den Unterschied von Substanz und Accidens als die Art unserer Erkenntniss derselben in die Worte zusammen:

„Il est certain, que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense, et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance, de laquelle il soit l'acte. Mais d'autant, que nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parcequ'elle est le sujet de quelques actes, il est fort convenable à la raison, et l'usage même le requiert, que nous appelions de divers noms ces substances, que nous connaissons être les sujets de plusieurs actes ou accidents entièrement différents, et qu'après cela nous examinions si ces divers noms signifient des choses différentes, ou une seule et même chose. Or il y a certains actes que nous appelons corporels, comme la grandeur, la figure . . . ; et nous appelons du nom de corps la substance en laquelle ils résident. . . . En après il y a d'autres actes, que nous appelons intellectuels, comme entendre, vouloir . . . et la substance, en laquelle ils résident, nous la nommons une chose qui pense, ou un esprit.“²⁾

„La substance dans laquelle réside immédiatement la pensée est ici appelée esprit. . . . La substance qui est le sujet immédiat de l'extension locale et des accidents qui présupposent cette extension, comme sont la figure, la situation et le mouvement de lieu etc. . . s'appelle corps.“³⁾

Je mehr Eigenschaften wir erkennen, desto besser erkennen wir die Substanz selber, woraus Cartesius sogar den Schluss ziehen will, dass wir unsere Seele besser erkennen als den Körper. „Cette même lumière nous montre aussi, que nous connaissons d'autant mieux une chose ou substance, que nous remarquons en elle davantage de propriétés: or il est certain, que nous en remarquons beaucoup plus en notre pensée, qu'en aucune autre chose.“⁴⁾

¹⁾ ib. n. 52

²⁾ Object. et Rép. 3.

³⁾ Object. et Rép. 2.

⁴⁾ ib. n. 11.

Zudem verwahrt sich Descartes dagegen, die Erscheinung für die Substanz selbst zu halten. Es ist zwar möglich, die Eigenschaften der Substanz eben so klar zu denken, als die Substanz; nur darf man jene nicht als selbst-subsistierend auffassen, sondern als blosse Bestimmungen der Substanz (façons et dépendances des substances).

„Car quand nous les considérons comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, et les prenons pour telles, qu'elles sont véritablement; au lieu que si nous les voulions considérer sans substance, cela pourrait être cause, que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles mêmes; en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celles de ses propriétés.“¹⁾

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen, so beläuft es sich darauf, dass Cartesius ganz in Uebereinstimmung mit der Vorzeit 1^o wohl unterscheidet zwischen Substanz und Accidens, und 2^o von den Erscheinungen auf ein ihnen zu Grunde liegendes Subject schliessen lässt.

Die Richtigkeit dieser Auseinandersetzungen ist so einleuchtend, dass sich dagegen nichts mit Erfolg vorbringen lässt, und „es zeugt von einer stark um sich greifenden Verflachung des Denkens, dass man so häufig des Substanzbegriffes ganz und gar entrathen zu können glaubt, und entweder Kräfte als Wesen der Dinge annimmt, ohne Subjecte nöthig zu haben, die kräftig sind (Dynamismus), oder gar bei den Thätigkeiten stehen bleibt (Actualismus)“.²⁾ Denn die Kraft, die Thätigkeit, die Erscheinung, — wenn man mit diesen Worten überhaupt eine Realität, nicht ein blosses Ideales bezeichnen will —, werden entweder von einem Subjecte getragen oder nicht. Im ersten Falle ist die Substanz gegeben; im zweiten Falle wären die wahrgenommenen Qualitäten selber in sich, d. h. Substanz, in der Voraussetzung, dass sie überhaupt etwas Reales sind.

Mit dem Idealismus hatte Cartesius zwar noch nicht zu kämpfen, als höchstens in der Form des Skepticismus eines Montaigne und Charron. Diesen aber glaubte er überwunden zu haben durch den Satz: „Je pense, donc je suis“, und durch die weitere These: „An dem Nichts können die Erscheinungen nicht haften.“³⁾

Auch Locke konnte das Dasein der Substanz nicht in Abrede stellen, obgleich er jede weitere Erkenntniss dieser Substanz leugnete,

¹⁾ ib. n. 64.

²⁾ Gutberlet, Metaphys. (2. Aufl.) S. 47.

³⁾ In der That argumentirt Herbart und seine Schule des Realismus gegen

und gleich Locke sah sich auch Kant gezwungen, den Erscheinungen das „Ding an sich“ zu Grunde zu legen.

Die Zeitgenossen des Cartesius, Campanella und Gassendi kommen mit ihm ziemlich überein; sie sollen zwar der Ansicht Locke's vorgebaut haben und nur die Existenz der Substanz und deren Auffassung aus den sinnlichen Qualitäten zugestanden haben: wir wollen uns darauf nicht weiter einlassen. Gassendi sagt: „*Quamvis oculus dicatur videre non tantum colorem, sed coloratum etiam corpus, attamen hoc ipsum esse coloratum — qualitas est. Quod autem substantiam, cui insit, simul nominamus, ob inductionem facimus quae subesse aliquod qualitati ratiocinamur. Quod caput est, cum commune subiectum substantiamve esse in confesso sit, ea tamen semper obvelata manet, neque aut intelligere aut dicere, cuiusmodi sit, possumus, nisi per ipsas, quibus efficitur, quaeque sensibus patent, qualitates.*“¹⁾

Darin stimmt also die Lehre von Descartes nicht bloss mit der Vorzeit, sondern auch mit seinen Zeitgenossen und den Hauptvertretern der neueren Philosophie überein, dass es eine Substanz geben müsse. Wie dachte er sich nun dieselbe?

2. Definition der Substanz.

Wenn wir fragen, wie Cartesius die Substanz sich dachte, so heisst das vor allem fragen, wie er dieselbe definirte.

„*Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister.*“²⁾ Es wäre der Wahrheit nicht

den Idealismus mit den Argumenten des Cartesius: „Wo Schein ist, da ist er für etwas, von etwas. Die Sonne scheint, aber — für das Auge; dem Auge erscheint — die Sonne. Zum Schein gehört das Scheinende ebensogut, wie derjenige, dem er erscheinen soll, ein Object und ein Subject.... Der Schein erlaubt daher nach zwei Seiten hin Folgerungen, nach der des Subjectes und nach der des Objectes. Mir erscheint etwas, also muss ich sein, und es scheint etwas, also muss etwas sein... Wo Schein, da Sein, ist der wahre Schluss aus der reinen Thatsache. Qualitativer Schein ist (Empfindung); also auch qualitatives Sein. Der thatsächlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit der Empfindung muss eine ursprüngliche Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seins zu Grunde liegen. Denn ohne Sein kein Schein, ohne verschiedenes Sein kein verschiedener Schein.“ Rob. Zimmermann, Propädeutik, Einleitg. i. d. Phil. § 31.

¹⁾ Phys. Sect. I. l. 6.

²⁾ L. c. n. 51.

entsprechend, wollte man behaupten, Cartesius habe nicht erkannt, dass seine Definition eigentlich nur bezüglich der göttlichen Substanz Gültigkeit habe. Denn er bemerkt dies selber mit den Worten: „*En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot »n'avoir besoin que de soi même«; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu, qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée, qui puisse exister un seul moment, sans être soutenue et conservée par sa puissance.*“¹⁾ Mit diesen Worten hat Cartesius in Wirklichkeit seine eigene Definition wieder umgestossen. Er sucht sich aber der Schwierigkeit, die er wohl herausfühlt, einfach zu entledigen, indem er darauf hinweist, dass der Begriff der Substanz nicht eindeutig sei: „*C'est pourquoi on a raison dans l'école de dire, que le nom de substance n'est pas univoque, au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot, que nous concevons distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles.*“²⁾

Ritter³⁾ bemerkt dazu, dass Cartesius obigen Satz anders versteht, als die Scholastiker (l'école), indem der Sinn seiner Lehre darauf hinausläuft, dass wir den Begriff der Substanz, den wir im eigentlichen Sinne Gott beilegen dürften, doch im uneigentlichen Sinne auf die Geschöpfe übertragen. Wenn Cartesius in der That hätte sagen wollen, die geschaffenen Wesen seien nur „uneigentliche Substanzen“, so hätte er freilich sich mit Unrecht auf die „Schule“ berufen. Denn es war zwar Lehre der Schule, dass der Begriff des Seins überhaupt und somit auch der Begriff der Substanz; des Wahren, Guten nicht in demselben Sinne (univoce) von Gott und den Geschöpfen ausgesagt würden, sondern nur in analoger Weise (analogice); dies aber doch nicht so, wie man auch wohl von weinenden Weiden redet (analogia proportionis); auch nicht so, wie man „gesund“ sowohl von der Luft, als vom Klima, von der Nahrung, von der Gesichtsfarbe u. s. w., obschon an erster Stelle von einem Organismus aussagt (analogia attributionis cum forma externa): sondern die Substanz und das Sein wurden vom Schöpfer, wie vom Geschöpfe im eigentlichen Sinne (cum forma interna) praedicirt; da jedoch das Sein des Geschöpfes ein vom Schöpfer abhängiges, darum ein wesentlich verschiedenes Sein, das Accidens

¹⁾ L. c. n. 51.

²⁾ ib.

³⁾ A. a. O. L. 5. c. 1.

ebenfalls ein von der Substanz abhängiges und verschiedenes Sein ist, so nahm die „Schule“ diese Begriffe nicht als eindeutig (univoque). Cartesius beruft sich auf diese Auseinandersetzungen der „Schule“ und wollte darum gewiss nicht leugnen, dass die geschaffenen Dinge im eigentlichen Sinne Substanzen seien. Vielmehr scheinen die Mängel dieser Definition in einigen anderen Punkten zu liegen:

a) Es ist jedenfalls nicht das Zeichen einer zutreffenden Definition, wenn ihr sogleich irgend welche Einschränkung beigelegt, resp. vor einem Missverständniss gewarnt werden muss. Dazu sah sich aber Cartesius selbst veranlasst, kaum dass er seine Definition ausgesprochen hatte.

b) Der Grund davon liegt aber in jener Zweideutigkeit, die wir als den eigentlichsten Fehler der Definition des Cartesius bezeichnen müssen, er verwechselt ‚existiren‘ und ‚subsistiren‘, oder die Unabhängigkeit der Subsistenz mit der unbedingten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Wesenheit (des Seins). Bei dem Begriffe von Substanz handelt es sich aber nicht darum, woher das Sein stamme, was seine Ursache sei, ob es geschaffen oder nicht geschaffen sei. Vielmehr handelt es sich darum: Wie existirt das Sein? Ist es in sich oder braucht es ein anderes Ding als Substrat, dem es inhärirt, um existiren zu können? Cartesius definirt: „was keines andern bedarf, um existiren zu können“; und wenn auch diese Worte allenfalls den Sinn haben könnten — wie sie ja in der That von manchen zu Gunsten der Wahrheit interpretirt wurden — „was keines andern als Trägers (subiectum), dem es inhärirt, bedarf, um existiren zu können“: so nimmt doch Cartesius selbst seine Worte in dem Sinne: was keines andern als Ursache (causa efficiens) seiner Existenz bedarf. Dies beweist der Context. Denn eben darum, weil Cartesius die hervorbringende Ursache in seinen Substanzbegriff hineinzog, folgert er, dass eigentlich Gott allein in vollem und wahren Sinne Substanz sei, da Gott allein keiner andern Ursache seiner Existenz bedürfe. Dann sind aber die geschöpflichen Dinge nicht mehr wahre Substanzen, und wollte Cartesius consequent sein, so musste er, — wie Ritter mit Recht bemerkt, — die Substantialität ihnen ganz absprechen, eben weil sie nur unter Voraussetzung des göttlichen Schaffens und Erhaltens derselben existiren können, ihnen mithin der Grundcharakter der Substantialität, nämlich das Nichtbedürfen eines andern als Ursache der Existenz, vollends abgeht.

Wenn aber dies, so können sie nur als Modification der einen göttlichen Substanz betrachtet werden (Spinoza). Es ist wahr, die geschaffenen Substanzen können nur existiren, insofern sie von Gott erhalten werden (conservatio), wie sie durch die Schöpfung ihr Sein begonnen haben; deswegen kann aber den Dingen ebensowenig eine eigentliche Substantialität, wie ein eigentliches Sein abgesprochen werden. Die Scholastik wollte zugleich die Einheit des Begriffes und auch den Unterschied der Wesen, denen der Begriff zukommt, ausdrücken; die Einheit liegt in dem ‚conceptus communis‘ vom Sein und von der Substanz; dieser eine gemeinsame Begriff ist aber nicht eindeutig oder univocus, sondern er kommt der unendlichen Substanz (Sein) und dem endlichen Wesen auf wesentlich verschiedene Weise (analogice), aber doch im eigentlichen Sinne zu. Diese Lehre der Scholastik hatte bei Cartesius zu tiefe Wurzeln geschlagen, als dass er sich leicht davon losmachen konnte. Wenn er aber an dieser Stelle, wo er die Substanz definirt, sich darauf berief, so hatte er übersehen, dass die Scholastik eine andere Definition der Substanz gegeben hatte, welche mit der Theorie vom ‚conceptus communis non-univocus‘ durchaus sich vereinbaren liess. Die Berufung auf diese Lehre der „Schule“ von Seite des Cartesius ist darum hier nicht am Platze, jedenfalls löst er damit seine Schwierigkeit nicht; denn er hatte in seiner Definition nicht bloss die Univocität des Substanzbegriffes, sondern überhaupt die Einheit des Begriffes, den conceptus communis, den einen gemeinsamen, der endlichen wie unendlichen Substanz zukommenden Begriff ausgeschlossen. Nur im Widerspruch mit sich und seiner Definition konnte er daher an der Substantialität der geschaffenen Dinge festhalten. „Mais parceque entre les choses créées quelques unes sont de telle nature, qu’elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d’avec celles, qui n’ont pas besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances“. ¹⁾ In diesen Worten kommt Cartesius — dem Sinne nach — wieder auf den Grundcharakter der Substanz in ihrer relativen Bedeutung zurück, indem er unter den geschaffenen Dingen 1^o solche unterscheidet, die ausser der Erhaltung („concours ordinaire“) von Seite Gottes keiner weiteren Hilfe (l’aide) zu ihrer Existenz bedürfen, und 2^o solche, die noch einer Hilfe bedürfen, d. h. — nach der Terminologie der Vorzeit — indigent subiecto cui

¹⁾ ib. n. 95.

inhaereant; diese sind die Accidentien, deren Sein in Abhängigkeit steht vom Sein der Substanz. Dies letzte Moment — nämlich der Abhängigkeit von der Substanz — macht aber allein den Charakter des Accidens aus und kommt daher bei der Definition allein in Betracht, nicht aber jenes Moment „avoir besoin du concours ordinaire de Dieu.“ Im gleichen Sinne gibt Cartesius noch eine andere Erklärung der Substanz, aber wieder nur in ihrer relativen Bedeutung, insofern sie Träger von Accidentien sein kann, nicht aber in ihrer relativen Bedeutung, insofern dieselbe ein Sein in sich ist.

„Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans un sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous apercevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle substance. Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement ou éminemment cette propriété ou qualité, que nous apercevons, ou qui est objectivement, dans quelqu'une de nos idées, d'autant que la lumière naturelle nous enseigne, que le néant ne peut avoir aucun attribut qui soit réel.“¹⁾

Hier scheint also Cartesius den Begriff der Substanz einzig in relativer Hinsicht durch das Merkmal, Subject der Accidentien zu sein, bestimmen zu wollen, aber mit Unrecht, da das göttliche Sein, auch nach der Lehre von Descartes im vollsten Sinne Substanz, dennoch ohne jedes Accidens ist. Denn bei dem eigentlichen, absoluten Begriffe der Substantialität kommt nur jenes Moment in Betracht, ob das Sein in sich und für sich sei, ~~un~~abhängig von einem Träger, nicht aber das relative Moment, Subject von Accidentien zu sein. Noch weniger aber gehört der Begriff der Erhaltung und des „concours ordinaire“ in die Definition der Substanz hinein. Denn die erhaltende Thätigkeit Gottes, die im Grunde nichts ist, als eine fortgesetzte schaffende Thätigkeit des unendlichen Wesens, erheischt jedes geschaffene Sein; dieses Merkmal ist darum wohl geeignet, zu unterscheiden zwischen endlichem Sein und dem unendlichen Wesen, nicht aber zwischen Substanz und Accidens. Wir sehen also, wie Cartesius auch hier wieder die bewirkende Ursächlichkeit in den Substanzbegriff hineinzieht, während es sich doch nicht darum handelt, woher das Sein komme, und welchen Ursachen es das Dasein danke, sondern wie es existire, ob es in einem andern sei, oder in sich subsistire.

¹⁾ Object. et Rép. 2.

Das Resultat unserer Untersuchung wäre demnach, dass Cartesius eigentlich von dem Substanzbegriffe der Vorzeit zumal in seiner relativen Bedeutung nicht abgehen wollte, trotzdem aber Neues hineingetragen hat, das sich nicht rechtfertigen lässt und den Keim gewaltiger Verwirrungen in sich trägt. Cartesius hat die Consequenzen seiner Lehre nicht gezogen, wohl aber Spinoza; es soll davon später eigens die Rede sein; fragen wir jetzt zunächst nach der weiteren Theorie über die Substanz bei Cartesius.

(Fortsetzung folgt.)

philosophisches System, weiter nichts, ob man dasselbe aus der Religionsgeschichte oder aus der Religionsphilosophie deducire. Natürliche Religion und natürliche Gotteserkenntnis sind zwei verschiedene Dinge. Nicht ohne Grund berufen sich die französischen Theologen und Religionsphilosophen auch den heutigen Bestrebungen der Naturalisten gegenüber auf das Wort Guizot's: „Es gibt keine natürliche Religion, denn sobald ihr das Uebernaturliche abschaffet, wird die Religion sogleich verschwinden.“

Der Substanzbegriff bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie.

Von C. Ludewig S. J. in Kalksburg.

(Fortsetzung.)

II. Die Lehre des Cartesius.

3. Das Attribut der Substanz.

Nachdem Cartesius die Definition der Substanz gegeben, geht er sofort zur weiteren Frage nach der Erkennbarkeit der Substanz über. Indem er nochmals wiederholt, dass alle geschaffenen Substanzen, seien es materielle oder immaterielle, darin übereinkommen, „qu'elles peuvent exister sans l'aide d'une chose créée“, stellt er die Frage: 1^o Wie wir überhaupt die Existenz der Substanz erkennen; 2^o wie das Wesen derselben erkannt wird. Beides erschliesst er aus den Attributen der Substanz, und zwar die Existenz, insofern wir jene nicht unmittelbar wahrnehmen; das Wesen aber, insofern die Substanz als dasjenige, was sie ist, in den Attributen sich darstellt. Hierin stimmt er, wie schon berührt wurde, mit der Vorzeit überein, und auch die neuere Philosophie ist theilweise ihm soweit gefolgt, dass sie im allgemeinen die Existenz der Substanz zwar zugab, doch die Erkennbarkeit (das „Was“) derselben in ihrem Wesen in Abrede stellte. Schon Locke¹⁾ und nach ihm die englische Philo-

¹⁾ Da Locke behauptete, dass alle unsere Erkenntnis ausschliesslich aus der Sinnesthätigkeit (sensation or reflection) herrühre, so konnte es für ihn natürlich eine Erkenntnis der Substanz nicht geben. Da er jedoch die Vorstellung von der Substanz nicht vollends leugnen konnte, ist ihm dieselbe eine sehr dunkle und unbestimmte und fast ein leerer Name. „I confess, there is an other idea, which could be of general use for mankind to have; . . . and that is the idea of substance, which we never have, nor can have by

sophie, welche Kant nach Deutschland verpflanzte, leugneten die Wesenserkenntnis der Substanz. Ganz anders Cartesius. Nach ihm kann man aus jedem Attribute die Substanz erkennen; doch ist es besonders eines unter ihren Attributen, worauf alle anderen Eigenschaften zurückzuführen sind, und wovon alle anderen abhängen, und dieses ein Attribut, welches jede Substanz hat, macht deren Wesen aus.¹⁾

Da entsteht nun zunächst die Frage, was denn Cartesius überhaupt unter Attribut verstehe, da er im Gegensatz zur Substanz bald von deren Attributen, bald von deren Eigenschaften (*propriétés, qualités*) bald von deren Beschaffenheiten (*façons, modes*) spricht. Jene Beschaffenheiten der Substanz sind nun nach Descartes Attribute, welche sich stets und unveränderlich an ihr finden, und ohne welche dieselbe nicht sein kann, die anderen Eigenschaften und Accidentien dagegen können an der Substanz wechseln.²⁾

Will man also eine Substanz in ihrem Wesen erkennen³⁾ und

sensation or reflection. We have no such clear idea at all and therefore signify nothing by the word of substance, but only an uncertain supposition, of we know not what, i. e. of some thing, whereof we have no particular distinct positive idea, which we take to be the substratum or support of those ideas we do know." *Ess. conc. hum. underst. I. 418.*

¹⁾ „Mais encore que tout attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois une en chacune, qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. . . . De même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense, ne sont que des façons différentes de penser; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense, que nous ne les pouvons concevoir sans elle; mais, au contraire, nous pouvons concevoir . . . la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment. . . . *Ib. n. 53.*

²⁾ „Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entend rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère, que la substance en est autrement disposé ou diversifié, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon Et parceque en Dieu je ne dois concevoir aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en Lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs; et de même dans les choses créées, ce qui se trouve en elles toujours de même sorte . . . je le nomme attribut, et non pas mode et qualités." *Ibid. 56.*

³⁾ Cartesius konnte nicht umhin, hier auf jene Untersuchung einzugehen, die in der neueren Philosophie fast gänzlich verschwunden ist, dagegen in der Vorzeit sehr eingehend gepflogen wurde, nämlich über die Distinction, welche sich zwischen Substanz und Accidens findet. Die Resultate, zu denen diesbezüglich die Scholastik gelangte, sind durchaus nicht übereinstimmend, und

sie von anderen unterscheiden, so muss man nach dem wesentlichen Attribute forschen. Demnach unterscheidet Cartesius nun ausser der göttlichen Substanz unter den geschaffenen Dingen zwei Substanzen, die denkende und die körperliche, oder die immaterielle und materielle. Das Attribut der körperlichen Substanz ist die Ausdehnung, das Attribut der geistigen ist das Denken.¹⁾

Bevor wir zur weiteren Betrachtung der einzelnen Substanzen übergehen, drängt sich sofort die Frage auf: Ist es denn möglich, dass durch ein Attribut im Sinne von Descartes die Natur und Wesenheit der Substanz constituirt werde?

Es lässt sich nicht leugnen, dass wir aus den Accidentien mittel-

es ist bekannt genug, dass manche mit Vorliebe auch dort eine reale Distinction aufstellten, wo nur von einer begrifflichen Unterscheidung die Rede sein konnte. Cartesius lehrt ^{1o} eine reale Distinction, ^{2o} eine modale, ^{3o} eine begriffliche („de raison, — qui se fait par la pensée“).

Die reale Distinction findet sich zwischen zwei Substanzen, seien sie auch noch so sehr mit einander verbunden. „Parceque quelque liaison que Dieu ait mis entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance, de les séparer, . . . et que les choses, que Dieu peut séparer les unes des autres, sont réellement distinctes.“ Die modale findet sich nach seiner Ansicht zwischen der Substanz und ihrer Beschaffenheit, „z. B. zwischen der Figur, oder zwischen der Bewegung und der Substanz, wovon beide abhängen.“ Dieselbe ist dadurch zu erkennen, „dass wir die Substanz uns denken können ohne die zufällige Beschaffenheit (façon), welche somit von jener sich unterscheidet; dass aber nicht umgekehrt auch die Beschaffenheit (figure) ohne eine solche Substanz sein und gedacht werden kann.“ Die begriffliche Unterscheidung besteht nach Cartesius darin, dass wir dieselbe Sache unter verschiedener Rücksicht denken und daher z. B. distinguiren zwischen der Substanz und ihrem Attribute, um zu einer klaren Erkenntnis zu gelangen. Er bemerkt hier selbst von seinen früheren Schriften, „d'avoir mêlé la distinction qui se fait par la pensée avec la modale“ (*ibid. 62*) und entschuldigt sich, dass es ihm damals genügt, „de les distinguer toutes les deux de la réelle.“ In dieser Lehre über die dreifache Distinction stimmt Cartesius im allgemeinen mit der Scholastik überein; ebenso in dem Kriterium für eine modale und reale Distinction, nämlich in der Möglichkeit der Trennung des einen von dem anderen. Dagegen geht er von der scholastischen Ansicht vielfach ab, wo es sich um die Application dieser Lehre handelt, zumal da er zwischen der endlichen Substanz und ihrem wesentlichen Attribute eine bloss begriffliche Unterscheidung ansetzt.

¹⁾ „Mais encore que tout attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune, qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent: à savoir, l'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense.“ *Princ. I. n. 53.*

bar die Natur und Wesenheit der Substanz mehr oder minder erkennen, auch ist nicht zu leugnen, dass es unter den Attributen und Erscheinungen der Substanz irgend eine Eigenschaft gibt, aus der man zumeist die Natur der Substanz erkennt.¹⁾

Aber was als evident unmöglich erscheint, das ist die Folgerung, die daraus Cartesius zieht, dass es in jeder Substanz ein Attribut gebe, welches die Natur und Wesenheit dieser Substanz ausmache. Denn es ist evident unmöglich, dass die Natur und Wesenheit der Substanz, d. h. dasjenige, wodurch die Substanz eigentlich ist, was sie ist, wodurch sie zur Substanz wird, irgend etwas sei, was nicht substantiell ist; kurz: die Natur jeder Substanz muss etwas in sich Substantielles sein; sonst würde die Substanz zur Substanz durch ein Accidens. Nun aber ist jenes Attribut (Denken—Ausdehnung) nach Cartesius' eigener Theorie nichts Substantielles, sondern ein Accidens. Also kann ein Attribut nicht „die Natur und Wesenheit der Substanz constituieren;“ es würde die Substanz zur Substanz durch ein Accidens, d. h. durch ein Nicht-Substantielles. Dass aber Cartesius jene Attribute in einen Gegensatz zur Substanz setzt, und als etwas betrachtet, das eines substantiellen Trägers bedarf, wurde in § 1 bewiesen. Diese „qualités ou attributs“ sind es, welche nicht bloß des gewöhnlichen göttlichen Concursus (concours ordinaire) bedürfen, sondern auch der Hilfe der Substanzen; „elles ne peuvent exister sans quelques autres choses.“ Diese Qualitäten und Attribute betrachtet er als etwas, das durchaus von der Substanz abhängt („dépendances“) und das wir in keiner Weise als aus sich subsistierend uns denken dürfen.²⁾

¹⁾ Dieses Attribut ist es zugleich, welches den übrigen Accidentien grossentheils zu Grunde liegt, wie z. B. die Figur ja nichts ist, als die Grenze der Ausdehnung nach zwei resp. drei Dimensionen, und der Willensact nothwendig ein Erkennen und Denken voraussetzt: „Nous ne saurions concevoir par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement, qu'en un espace qui est étendu; ainsi la volonté dépend tellement d'une chose qui pense, que nous ne la pouvons concevoir sans elle.“ Ib. n. 53.

²⁾ „Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme des modes ou des façons différentes qui se trouvent en la substance, c'est-à-dire, que nous ne distinguons la pensée et l'étendue de ce qui pense et ce qui est étendue, que comme dépendances d'une chose de la chose même dont elles dépendent; nous les connaissons aussi clairement et aussi distinctement que leurs substances, pourvu que nous ne pensions point qu'elles subsistent d'elles même, mais qu'elles sont seule-

Daraus ergibt sich ein zweiter Beweis, der mit dem ersten zusammenhängt:

Unmöglich kann dasjenige die Natur und Wesenheit der Substanz bilden, was durchaus von der Substanz abhängt, was ohne die Substanz gar nicht existiren könnte und die Substanz als Träger des Seins erfordert. Das Attribut aber (sowohl des Denkens wie der Ausdehnung) ist ein solches Sein, welches von der Substanz „abhängt,“ ohne die Substanz „nicht existiren“ kann und diese als Träger erfordert. Also kann dies Attribut keineswegs „die Natur und Wesenheit“ der Substanz selbst constituieren. Es hörte auf Attribut zu sein und „subsistirte“, d. h. wäre selbst Substanz.

Endlich kann man in folgender Weise argumentiren: Wir erkennen direct und unmittelbar das Attribut der Substanz. Wäre nun dies Attribut in der That, so wie Cartesius meint, die Natur und Wesenheit der Substanz, so müssten wir ja auch die Substanz direct und unmittelbar erkennen, was Cartesius selber leugnet. Es ist also jenes Attribut nicht das Wesen der Substanz, sondern eine Erscheinung und Beschaffenheit derselben, wie die übrigen Accidentien, wenn auch die Grunderscheinung. Es mag auffallend sein, dass Cartesius einen solchen Widerspruch nicht durchschaut hat; aber er wurde dazu geführt durch den Satz, dass zwischen Substanz und Attribut nur ein begrifflicher Unterschied bestehe, und noch mehr durch die Annahme, dass das Attribut des Denkens oder der Ausdehnung und die Substanz stets vereint sich finden. Jede körperliche Substanz — so argumentirt er — ist ausgedehnt, und niemals tritt uns eine körperliche Substanz ohne Ausdehnung entgegen.

In gleicher Weise spricht Cartesius von der Seele und dem Denken und folgert daraus, dass diese Attribute das Wesen der beiden Substanzen ausmachen. Aber wenn wir uns auch die körperliche Substanz auf rein natürlichem Gebiete ohne die accidentelle Beschaffenheit der Ausdehnung nicht vorstellen können, so wird dadurch der Charakter der Ausdehnung, nämlich Accidens zu sein, nicht aufgehoben. Denn nicht die Wandelbarkeit oder der Wechsel, bald an einer Substanz sich zu finden, bald wieder nicht, — bilden den Begriff des accidentellen Seins, sondern vielmehr dass es von der Substanz getragen wird (indigens subiecto), das Sein an der Substanz hat (ens inhaerens). Ja selbst wenn zwischen Substanz und Attribut ein Unterschied besteht, so ist doch das Attribut ein ment des façons ou des dépendances de quelques substances. Ib. n. 64.

stanz und Attribut kein reeller Unterschied wäre, wie Cartesius will, so folgte noch immer nicht, dass die Substanz in ihrer eigensten Natur durch dieses *Accidens* constituirt werde, welches immer in Abhängigkeit von der Substanz ist und zu subsistiren, ja zu existiren, natürlicher Weise nicht fähig ist. Das aber hat Cartesius allerdings in seinen Ausführungen zweifellos dargethan, dass diese Attribute zu den Grundeigenschaften und den hauptsächlichsten Erscheinungen der Substanz zu rechnen sind. Dies ist aber wiederum keine neue Errungenschaft der cartesianischen Philosophie, sondern war in der aristotelisch-scholastischen Lehre längst bewiesen. Niemals aber hat die Scholastik eine accidentelle Beschaffenheit, selbst wenn diese als Eigenthümlichkeit (*proprium*) stets an einer Substanz sich findet, als deren constitutives Element oder als Wesensbestimmung der Substanz angesehen. Wollte daher C. sagen, dass dieses Attribut die spezifische Natur dieser oder jener Substanz ausdrücke, nicht aber der Substanz als solcher, so wiederholt sich unser Beweis, dass auch die spezifische Natur und Wesenheit nicht durch ein *Accidens* constituirt werden kann. Es könnte aber beinahe den Anschein haben, als sei zwischen der Theorie des Cartesius über die denkende, resp. ausgedehnte Substanz und der Theorie der Scholastik von der materiellen und immateriellen Substanz kein Unterschied, zumal da Cartesius selbst sich dieser Ausdrücke: denkend, immateriell, Geist, resp. ausgedehnt, körperlich, Materie, als gleichbedeutend bedient. Aber darin liegt gerade das Verführerische der cartesianischen Auffassung, dass die accidentelle Eigenthümlichkeit (*proprium*) der Substanz mit ihrer constitutiven wesentlichen Beschaffenheit verwechselt wird.

Die Scholastik unterscheidet einerseits in der physischen Ordnung zwischen Substanz und *Accidens*, insofern die Substanz der Träger der accidentellen Bestimmungen ist, anderseits in der metaphysischen Ordnung zwischen constitutiven Wesenseigenschaften (*genus, species, differentia specifica*) und nicht-constitutiven Eigenschaften (*proprium* und *accidens*). Die Eigenthümlichkeit (*proprium*) steht mit der Wesenheit in einem nothwendigen Zusammenhang, und findet sich daher immer mit ihr vereint, da sie aus derselben hervorgeht, z. B. die Fähigkeit zu denken, zu sprechen bezüglich der immateriellen Natur; nicht so das *Accidens* der metaphysischen Ordnung, das in keinem nothwendigen, sondern zufälligen Zusammenhang mit der Wesenheit steht. Obgleich nun die

eigenthümliche Beschaffenheit (*proprium*) sich stets mit dem Wesen vereint findet, ist sie doch nicht das Wesen selbst, d. h. sie gehört nicht zu den constitutiven Wesenseigenschaften, ja in der physischen Ordnung kann dieselbe in die Kategorie des accidentellen Seins gehören. Dies hielt C. nicht genügend auseinander. Wenn daher die Scholastik einerseits von einer geistigen, immateriellen Substanz, und anderseits von einer körperlichen, materiellen Substanz spricht, so bezeichnet sie damit die spezifische wesentliche Beschaffenheit der Substanz, die Wesenseigenschaft des substantiellen Seins selber; sie unterscheidet aber von diesen spezifischen wesentlichen Bestimmungen der Substanz sehr genau jene Eigenschaften, welche aus dem Wesen hervorgehen und als Eigenthümlichkeiten der Substanz zwar in beständigem, natürlichem Zusammenhange mit ihr, aber doch in Abhängigkeit von ihr bestehen, wie z. B. die Ausdehnung bei der materiellen Substanz, oder die Fähigkeit des Denkens bei der geistigen Substanz. Diese Eigenschaften („Attribute“) können daher in keiner Weise, wie C. will, das Wesen und die Natur der Substanz ausmachen, weder der Substanz als solcher, noch einer bestimmten, spezifischen Substanz, sondern sie ergeben sich als accidentelle Eigenthümlichkeiten aus der Substanz, und sind von ihr, wie Cartesius selbst gesteht, in beständiger Abhängigkeit.

An den Attributen nun will Cartesius die Substanzen erkennen, und wenn ihm auch ein einziges genügt, um die Existenz einer Substanz nachzuweisen — „Il n'y en a aucun qui ne suffisse pour cet effet“¹⁾ — so soll doch die Natur der Substanz aus deren eigentlichen wesentlichen Attributen sich ergeben. Danach unterscheidet er nun zunächst eine doppelte geschaffene Substanz, von der wir uns eine ganz klare, bestimmte Vorstellung bilden können, nämlich die denkende und ausgedehnte Substanz, oder Geist und Körper. „Nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance créée qui pense, et l'autre d'une substance étendue.“²⁾ Es ist hier besonders zu beachten, dass Cartesius immer wieder auf sein Kriterium der wahren Erkenntniss, „l'idée claire et distincte“, zurückgreift.³⁾ Daran reiht er nun das Princip, nach

¹⁾ Princ. phil. I, 52.

²⁾ Ib. n. 53, 54.

³⁾ „Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve, il en faut toujours revenir là, qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement, qui aient la force de me persuader entièrement.“ Med. 5.

welchem er die zwei geschaffenen Substanzen unterscheidet: es genüge nämlich, um sich der Verschiedenheit zweier Substanzen, überhaupt zweier Dinge zu versichern, wenn man sich das eine ohne das andere klar und bestimmt vorstellen könne, so zwar, dass wenigstens Gottes Allmacht eine Trennung herbeizuführen vermöge.¹⁾ Wir kommen auf dieses Princip später zurück. Ausser diesen beiden geschaffenen Substanzen erkennen wir auch mit voller Klarheit die unerschaffene göttliche Substanz, welche geistig und unabhängig ist.²⁾ Auch in der göttlichen Substanz nimmt Cartesius ein wesentliches Attribut an, gibt jedoch zu, dass von irgend welcher accidenteller Beschaffenheit oder Veränderung derselben keine Rede sein könne.³⁾

Da es nicht unsere Absicht ist, den methodischen Zusammenhang bei Cartesius zu besprechen, und auf die Fehler in seiner Methode hinzuweisen, sondern nur seine Substanztheorie darzustellen, so gehen wir sogleich dazu über, seine Theorie über die eben angegebene „dreifache“ Substanz nebst deren Attribut einer kurzen Untersuchung zu unterziehen.

4. Die denkende Substanz.

„Je pense, donc je suis“, — das ist der positive, freilich einseitige Ausgangspunkt der cartesianischen Philosophie; die Gewissheit der eigenen Existenz (*factum primum*) ist festgestellt durch das Bewusstsein des eigenen Denkens, es ist die psychologische Basis für das Zustandekommen der Gewissheit, welche aber allein nicht genügt.⁴⁾ Cartesius geht nun an die Untersuchung und Analysirung des denkenden Ich und findet „klar und deutlich“, dass jenes Wesen,

¹⁾ „Il suffit, que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans l'autre, pour être certain, que l'une est distincte et différente de l'autre, parcequ'elles peuvent être mises séparément au moins par la toute-puissance de Dieu.“ *Med.* 6.

²⁾ „Nous pouvons avoir aussi un idée claire et distincte d'une substance créée, qui pense et qui est indépendante, c'est-à-dire d'un Dieu.“ *Princ.* I. 56.

³⁾ *Ibid.* 56.

⁴⁾ „Remarquant que cette vérité: — je pense, donc je suis —, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais.“ *Disc. de la Méthod.* 4.

jenes Ich, welches denkt, eine Substanz sein müsse. Denn das Denken ist eine Thätigkeit und setzt eine Substanz voraus, als deren Princip und Träger.¹⁾ Um es nochmals zu sagen, — wir untersuchen nicht die Mängel oder Fehler der cartesianischen Methode, sondern seine Theorie über das substantielle Sein, und es kann nicht genügend hervor gehoben werden, gerade in unserer Zeit, wie oft Cartesius ganz in Uebereinstimmung mit der Scholastik wiederholt, dass der Gedanke ein Subject voraussetze, und überhaupt jedes Accidens eine Substanz, und dass aus der Verschiedenheit der Accidentien die Verschiedenheit der Substanzen sich ergebe.²⁾ Und wie bereits früher gezeigt wurde, dass die Accidentien nicht an einem „Nichts“ haften können, so wiederholt es Cartesius auch von dem Denken.³⁾

Aus der Thätigkeit des Denkens folgert er aber nicht blos die Existenz einer Substanz, welche denkt, sondern er ist vor allem sogleich darauf bedacht, die Art und das Wesen dieser denkenden Substanz festzustellen; er folgert als nächstes Resultat seiner Meditation das Dasein einer geistigen Substanz und stellt dieselbe gegenüber der körperlichen Substanz.⁴⁾

¹⁾ „Nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes, mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés.“ *Object. et Rép.* 4.

²⁾ „Il est certain que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense et en général aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte. Mais d'autant que nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parcequ'elle est le sujet de quelques actes, il est fort convenable à la raison, et l'usage même le requiert, que nous appelions de divers noms ces substances que nous connaissons être les sujets de plusieurs actes ou accidents entièrement différents.“ *Object. et Rép.* 2.

³⁾ „Nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, parcequela chose qui pense, n'est pas un rien.“ *Ibid.*

⁴⁾ „Puis, examinant avec attention ce que j'étais et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point, et qu'au contraire de cela même que je pensais de douter de la vérité des autres choses, il suivait très-évidemment et très-certainement que j'étais, au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, . . . je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été: je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni dépend d'aucune chose matérielle, en

Wie die Erscheinung des Denkens ganz unabhängig und ganz verschieden ist von den körperlichen Beschaffenheiten, so sind auch Geist und Körper zwei durchaus verschiedene Substanzen.¹⁾ Die Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Erscheinungen zeigt er in folgenden Worten:

„Il y a certains actes que nous appelons corporels, comme la grandeur, la figure, le mouvement et toutes les autres choses qui ne peuvent être conçues sans une extension locale; et nous appelons de nom de corps la substance en laquelle ils résident; et on ne peut pas feindre que ce soit une autre substance, qui soit le sujet de la figure, une autre qui soit le sujet du mouvement local etc., parceque tous ces actes conviennent entre eux en ce qu'ils présupposent l'étendue. En après il y a d'autres actes que nous appelons intellectuels, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance; et la substance en laquelle ils résident, nous la nommons une chose qui pense ou un esprit, ou de tel autre nom qu'il nous plaît, pourvu que nous ne la confondions point avec la substance corporelle, d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels et que la pensée . . . diffère totalement de l'extension.“²⁾

Wir sehen, wie Cartesius aus der Verschiedenheit der Erscheinungen, der Acte, der Attribute auf die Verschiedenheit der Substanzen schliesst, und zwar auf wesentlich, real verschiedene Substanzen, da auch die Attribute wesentlich sich unterscheiden. Er gruppirt dieselben in die zwei Classen des Denkens und der Ausdehnung; beide Classen verlangen eine Substanz als tragende Basis, woran sie haften. Diese Substanz kann aber für die einfachen Acte des Denkens keine körperliche, sondern nur eine einfache, geistige sein. Es ist auffallend, mit welcher Sorge Descartes bemüht ist, die denkende und ausgedehnte Substanz gründlich zu sondern: „pourvu que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue.“³⁾

Seine Absicht dabei war, dem Atheismus und Materialismus ent-

sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui.“ Disc. d. l. Méth.

¹⁾ „Il me semble que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps.“ Princ. Phil. I. 11.

²⁾ Object. et Rép. 3.

³⁾ Princ. Phil. I. 54.

gegenzutreten, und, um mit seinen eigenen Worten zu reden, „recommander davantage la cause de Dieu et de la religion.“¹⁾

In der verschiedensten Weise legt er uns dies Argument vor, und wenn wir absehen von seinen methodischen Mängeln, stimmt er der Sache nach mit der Beweisführung der Scholastik über den Unterschied der materiellen und immateriellen Substanz vollends überein. Auch ist nicht zu leugnen, dass Descartes in seinen Schlussfolgerungen, die er aus der Thätigkeit des Denkens zieht, sogleich zu weit geht, und nicht bloß die Verschiedenheit von Geist und Körper davon ableitet, sondern auch die Sätze, dass die Erkenntnis der Seele jener des Leibes vorausgehe, und dass die Persönlichkeit des Menschen, das Ich, im Denken der Seele bestehe. Von den letzten zwei Folgerungen wird später die Rede sein; jetzt haben wir vor allem zu beachten, dass Cartesius mit den gleichen Gründen, wie die Scholastik, die Substantialität und Geistigkeit der Seele beweist, insofern das Denken eine den Attributen der Materie entgegengesetzte Thätigkeit ist, und mithin der Schluss aus wesentlich verschiedenen Beschaffenheiten und Erscheinungen auf verschiedene Substanzen berechtigt ist.²⁾

¹⁾ Epître à Mm. de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris. In diesem nämlichen Briefe, worin er seine Meditationen über die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele der theologischen Faculté von Paris widmet, spricht er seine Absicht so aus: „Bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fidèles de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne me semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle.“

²⁾ „Pour commencer donc cet examen, je remarque ici premièrement qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible. Car, en effet, quand je le considère, c'est-à-dire quand je me considère moi-même, en tant que suis seulement une chose qui pense, je ne puis distinguer en moi aucunes parties, mais je connais et conçois fort clairement que je suis une chose absolument une et entière . . . Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir . . . ne peuvent pas non plus être dites proprement ses parties; car c'est le même esprit qui s'emploie tout entier à vouloir et tout entier à sentir . . . Mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues. Car je n'en puis imaginer aucune, pour petite qu'elle soit, que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, ou que mon esprit ne divise en plusieurs parties, et par conséquent que je ne connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps, si je ne l'avais déjà d'ailleurs assez appris.“ Médit. 6.

Nicht zufrieden mit diesem Argumente allein, bringt Cartesius noch einen weiteren Beweis für die reale Distinction zwischen Leib und Seele, den er am meisten hervorhebt, und den er wiederholt festzustellen und klarzulegen sich bemüht, um so mehr, da derselbe von verschiedenen Seiten angefochten wurde. Dabei beruft er sich auf die zwei Principien: „Deux substances sont dites être réellement distinctes, quand chacune d'elles peut exister sans l'autre“¹⁾; und ebendasselbst sogleich das zweite Princip: „Tout ce que nous concevons clairement, peut être fait par Dieu en la manière que nous le concevons.“²⁾

So giltig und allgemein angenommen jener erste Satz, so strittig ist wohl der zweite, in welchem der scotistische Formalismus auf die Spitze getrieben, und behauptet wird, dass nicht nur eine reale Distinction bestehe zwischen allem, wovon wir uns eine klare Idee bilden können, sondern dass diese Dinge durch Gottes Allmacht getrennt werden und in dieser Scheidung existiren können. Es ist begreiflich, dass dieser Grundsatz ihm angegriffen wurde. Hören wir aber zunächst seine Beweisführung.

„Parceque je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parcequ'elles peuvent être mises séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu; . . . et partant, de cela même, que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence si non que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique, peut-être, ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'ai un corps auquel je suis très-étroitement conjoint, néanmoins, pourceque d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue, et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être ou exister sans lui.“³⁾

Cartesius legte so viel Gewicht auf die reale Distinction zwischen Leib und Seele, dass er damit auch die Unsterblichkeit der

¹⁾ Object. et Rép. 2.

²⁾ Vgl. § 3. Die Stelle aus médit. 6.

³⁾ Médit. 6.

Seele bewiesen zu haben glaubte. Aber seine Gegner, besonders Mersenne, waren dadurch nicht zufriedengestellt¹⁾; letzterer wirft ihm ausserdem vor, dass er nicht bewiesen habe, dass der Körper nicht denken könne. „Vous demandez, comment je démontre, que le corps ne peut penser.“²⁾ Staunend antwortet Cartesius mit denselben Worten aus seiner sechsten Méditation, die wir soeben angeführt haben und fügt ihnen den kurzen Syllogismus bei: Alles was denkt, ist geistig. Kein Körper ist aber geistig — wegen der realen Distinction zwischen Geist und Körper; also kein Körper denkt.³⁾

Da Cartesius wohl fühlte, dass in diesem Syllogismus die Minor ihm eigentlich zu beweisen sei, beruft er sich wiederum auf sein oben angegebenes Kriterium für die reale Distinction.

„Et certes, je ne vois rien en cela (im obigen Syllogismus) que vous puissiez nier; car n'erez-vous qu'il suffit que nous concevions clairement une chose sans une autre pour savoir, qu'elles sont réellement distinctes? Donnez-nous donc quelque signe plus certain de la distinction réelle, si toutefois on en peut donner aucun.“⁴⁾

Da bereits ein anderer Gegner gerade dieses Princip des Cartesius angegriffen und ihm vorgehalten hatte, er gehe noch viel weiter als Scotus mit seiner formalen Distinction, antwortet er, dass die formale Distinction des Scotus mit der modalen zusammenfalle, sich nur auf ein unvollständiges Sein erstrecke und nur durch eine Abstraction des Geistes entstehe, insofern eine Sache nur unvollständig und unvollkommen gedacht werde, wie etwa die Bewegung, die Figur ohne den Körper; es müsse dagegen eine reale Distinction zwischen zwei Dingen bestehen, die man sich als vollständige, für sich bestehende Wesen („un être complet“), ganz getrennt und verschieden von einander vollkommen denken könne.⁵⁾

¹⁾ Hierin liegt wohl auch der Grund, warum Descartes den ersten Titel seines Werkes „Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate“ in der zweiten Auflage und in den französischen Ausgaben ändern liess: „Méditations touchant la Philosophie première, dans lesquelles on prouve clairement l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme.“

²⁾ Object. et Rép. 2.

³⁾ „A quoi il est aisé d'ajouter: Tout ce qui peut penser, est esprit ou s'appelle esprit: Mais, puisque le corps et l'esprit sont réellement distincts, nul corps n'est esprit: Donc nul corps ne peut penser.“ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ „Pour ce qui regarde la distinction formelle, que ce très-docte Théologien

Auf diesem Principe also über die reale Distinction baute Cartesius seinen Beweis auf und kommt an vielen Stellen darauf zurück. Er weist auch darauf hin, dass wenigstens die Allmacht Gottes zwei Dinge trennen könne, von denen wir uns einen klaren vollständigen Begriff machen können. Zwei Dinge aber, zwei Substanzen, die sich trennen lassen und existiren können, sind real verschieden.¹⁾

Cartesius betonte, wie schon bemerkt, so sehr die Verschiedenheit von Leib und Seele, weil es seine Absicht war, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele durch reine Vernunftgründe auf philosophischem Wege ausser allen Zweifel zu stellen.²⁾ Es scheint aber, dass ihm bei dem eben vorgelegten Argumente dasselbe begegnete,

dit avoir prise de Scot, je reponds brièvement qu'elle ne diffère point de la modale, et qu'elle ne s'étend que sur les êtres incomplets, lesquels j'ai soigneusement distingués de ceux qui sont complets; et qu'à la vérité elle suffit pour faire qu'une chose soit conçue séparément et distinctement d'une autre par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais non pas pour faire que deux choses soient conçues tellement distinctes et séparées l'une de l'autre, que nous entendions que chacune est un être complet et différent de tout l'autre; car pour cela il est besoin d'une distinction réelle. Ainsi, par exemple, entre le mouvement et la figure d'un même corps il y a une distinction formelle, et je puis fort bien concevoir le mouvement . . . la figure . . . sans penser particulièrement au corps qui se meut ou qui est figuré; mais je ne puis pas néanmoins concevoir pleinement et parfaitement le mouvement sans quelque corps auquel ce mouvement soit attaché . . . Mais je conçois pleinement ce que c'est que le corps (c'est-à-dire je conçois le corps comme une chose complète), en pensant seulement que c'est une chose étendue, figurée, mobile . . . encore que je nie de lui toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit; et je conçois aussi que l'esprit est une chose complète, qui doute, qui entend, qui veut, . . . encore que je nie qu'il y ait en lui aucunes des choses qui sont contenues en l'idée du corps: ce qui ne se pourrait aucunement faire, s'il n'y avait une distinction réelle entre le corps et l'esprit." Object. et Rép. 1.

¹⁾ „Nous concevons clairement l'esprit, c'est-à-dire une substance qui pense, sans le corps, c'est-à-dire sans une substance étendue; d'autre part nous concevons aussi clairement le corps sans l'esprit . . . Donc au moins par la toute-puissance de Dieu l'esprit peut être sans le corps et le corps sans l'esprit. Maintenant les substances qui peuvent être l'une sans l'autre, sont réellement distinctes. Donc l'esprit et le corps sont réellement distincts." Object. et Rép. 2.

²⁾ „Pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas, et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort." Abrégé d. Médit.

was man mehrfach an ihm, besonders in seiner Methode beobachtete, dass er die logische und ontologische Ordnung nicht genügend auseinander hielt und zu Extremen in seiner Speculation leicht sich fort-reissen liess.

Nicht genug, dass Leib und Seele real verschiedene Substanzen sind, mit vollends verschiedenen Attributen, — sie stehen zu einander auch in einem gewissen Gegensatz sowohl in ihrem Sein als in ihrer Thätigkeit: „En sorte que l'on reconnaît que leurs natures ne sont pas seulement diverses, mais même en quelque façon contraires.“¹⁾ Die Materie ist theilbar, der Geist ist ganz untheilbar; wir können uns den Geist nicht in Hälften getheilt denken; und wenn wir Fähigkeiten des Geistes unterscheiden, sind diese nicht als Theile zu fassen. Dazu kommt, dass der Geist ganz activ ist und immer in Thätigkeit sich befindet; das Denken ist ihm wesentlich. Dagegen besteht die wesentliche Eigenschaft des Körpers in der Ausdehnung, und nur in der Ausdehnung, der Materie fehlt jede Activität.²⁾

„Wir können den Geist vollständig denken, ohne ein körperliches Attribut, und den Körper ohne ein geistiges Attribut, jener hat nichts von Ausdehnung, dieser nichts von Denken an sich; folglich sind die denkende und die ausgedehnte Substanz gänzlich von einander verschieden und haben nichts mit einander gemein. Körper und Ausdehnung sind nur begrifflich, Körper und Geist sind realiter verschieden.“³⁾

Hat dieser Dualismus, dieser Gegensatz der beiden Substanzen dem Materialismus gegenüber sein Gutes, so fühlte andererseits Cartesius selbst sogleich die Schwierigkeit, solche Gegensätze in der einen menschlichen Natur in den richtigen Einklang zu bringen, und so entstand mit seiner Theorie jene grosse Frage über die Vereinigung von Leib und Seele, welche das „Problem des 17. Jahrhunderts“ geworden ist. „Durch diese schroffe Entgegensetzung von Körper und Geist“, sagt Falckenberg, „als gegenseitig unabhängiger

¹⁾ Abrégé d. Médit.

²⁾ „La nature de la matière ou du corps pris en général ne consiste point en ce qu'il est une chose dure ou pesante ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon; mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. . . . Sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension.“ Princ. II. 4.

³⁾ Dr. Richard Falckenberg, Gesch. d. neueren Philosophie, (2. Aufl.) Cartesius. S. 77.

Substanzen hat Descartes jenen Dualismus begründet, als dessen typischer Vertreter er noch heute verehrt und bekämpft wird. Der Dualismus zwischen körperlicher und geistiger Welt gehört zu jenen Standpunkten, welche berechtigt sind. . . . Er ist im Recht gegen den Materialismus, der sich noch nicht zu der Einsicht in den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Körper, Denken und Ausdehnung, Vorstellung und Bewegung erhoben hat; er verliert sein Recht, wenn es gelingt, mit voller Berücksichtigung und Aufrechterhaltung der Verschiedenheit beider Sphären die Kluft zwischen ihnen zu überbrücken, sei es durch eine Identitätsphilosophie, wie die des Spinoza und Schelling, oder durch einen Idealismus, wie den des Leibniz und Fichte. Jedenfalls bleibt das Negative ein unverlierbares Besitzthum der Philosophie, dass bei der Heterogenität von Vorstellung und Bewegung das Innenleben nicht auf körperliche Vorgänge reducierbar ist. Die schlichte und klare Unterscheidung, durch die jeder Vermischung des geistigen und materiellen Daseins ein Ziel gesetzt wurde, war eine befreiende That; sie wirkte auf die schwüle Atmosphäre des zeitgenössischen Denkens mit der reinigenden, erfrischenden und erleuchtenden Kraft eines Blitzstrahles. Wir werden an den cartesianischen Dualismus die Weiterentwicklung der Philosophie anknüpfen sehen.¹⁾ Ohne das Verdienst des Cartesius schmälern zu wollen, dass er durch seine scharfe Unterscheidung von Geist und Körper den Materialismus überwunden, können wir darin doch keine so „befreiende That sehen“, als handle es sich hier um eine ganz neue Entdeckung, oder als sei nicht längst vor Cartesius der Materialismus hinreichend zurückgewiesen. Er selbst versichert uns in seinem Briefe an die theologische Facultät in Paris (zur Widmung seiner „Méditations touchant la Philosophie première“), dass „bedeutende Persönlichkeiten viele Gründe mit voller Beweiskraft“ für die Existenz Gottes und die Geistigkeit der Seele beigebracht haben, und dass es ihm „fast unmöglich ist, neue zu finden“, und daher sein Bestreben nur dahin geht, die besten Beweise in klarer exacter Weise vorzulegen.²⁾

¹⁾ Falckenberg, A. a. O. S. 78.

²⁾ „J'ai toujours estimé que les deux questions de Dieu et de l'âme étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie. . . . Et pour ce qui regarde l'âme, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connaître la nature et que quelques uns aient même osé dire, que les raisons humaines nous per-

Es ist darum auch nicht zu befürchten, dass diesbezüglich Cartesius je „sein Recht verlieren“ werde, insofern es jemals gelingen könnte, die „Kluft dieser Gegensätze zu überbrücken“ sei es durch die Identitätsphilosophie, sei es durch den Idealismus. Aber da Descartes es nicht verstand, über die Verbindung von geistiger und materieller Substanz in der menschlichen Natur eine befriedigende Erklärung zu geben und den Weg dazu durch Uebertreibung dieses Gegensatzes von Geist und Körper sich selber versperrte, so ist sein Dualismus jener verhängnissvolle Punkt geworden, an welchen „die Weiterentwicklung der Philosophie“ nach Descartes anknüpfte, leider nicht zu ihrem Heile. Bevor wir aber die Ansicht von Cartesius über die Vereinigung von Leib und Seele in der Natur des Menschen auseinandersetzen, haben wir noch das Attribut der denkenden Substanz ein wenig zu besprechen.

suadaient qu'elle mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule foi qui nous enseignait le contraire, néanmoins, d'autant que le Concile de Latran tenu sous Léon X. en la session 8 les condamne et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments, . . . j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. De plus, sachant que la principale raison qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire, qu'il y a un Dieu et que l'âme humaine est distincte du corps, et qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer ces deux choses; quoique je ne sois point de leur opinion, mais qu'au contraire je tiens que la plupart des raisons qui ont été apportées par tant de grands personnages, sont autant de démonstrations, quand elles sont bien attendues, et qu'il soit presque impossible d'en inventer de nouvelles; si est-ce que je crois, qu'on ne saurait rien faire de plus utile en la philosophie, que d'en rechercher une fois avec soin les meilleures, et les disposer en ordre.“
Vol. I. Epître à Mm. d. l. Fac. Théol. — cf. Disc. de la Méth. p. 5.